

El espacio sagrado y la violencia

José María Perceval

Dedicado a Ignasi Salvat

Introducción

En este trabajo se parte de una posición que impugna la separación como algo absoluto o fronterizo de los espacios de religión y laicidad, considerados en tanto que lugares estancos y separados y, menos aun, acepta la visión de una frontera entre el pensamiento espiritual y el racional.

La inevitable gestión que debemos realizar de nuestra relación con la trascendencia y lo trascendente engloba en cierto modo ambos campos – el de lo laico/profano y el de lo espiritual/religioso, muchas veces perversamente sacralizados como independientes por sus respectivos gestores/sacerdotes. Es evidente que hay sacerdotes de lo profano y personas que sacralizan la racionalidad como valor supremo.

Por tanto, cuando hablamos de un tabú religioso, que nos presentan a merced de la violencia podremos hablar de un recinto sagrado cualquiera, sea un templo de la divinidad o una institución en defensa de los derechos humanos; cuando hablamos de un fetiche puede ser una reliquia, un icono religioso o un retrato del Che; cuando hablamos de violencia en defensa de lo sagrado puede ser el terrorismo con excusa religiosa, hoy focalizado en el terrorismo llamado islamista, o el terrorismo de ETA pero también la defensa de la llamada violencia legítima para intervenir militarmente en defensa de los derechos humanos.

Desde este punto de vista, reflexionaremos sobre la violencia y lo sagrado que también es la defensa violenta de los elevados ideales que conforman nuestra identidad personal o colectiva.

El espacio sagrado como tabú

En las sociedades animistas, mal llamadas primitivas, no existía – ni existe en los restos actuales de este sistema de pensamiento – la separación entre el hombre y la naturaleza, no existe la persona sino como parte de un colectivo – familiar, étnico... - y mucho menos existe la distribución espacio-temporal¹, adoptada después de la revolución industrial y que nos parece consustancial a nuestro modo de concebir el mundo. La forma de organizar el mundo, el cosmos, se realiza a través del tótem y el tabú.

Un tótem puede ser un lugar (una montaña, un río, la dirección noroeste en el shinto japonés o, finalmente, un templo), un objeto (una planta, una piedra, un color, un tejido, una reliquia), una persona (un epiléptico, un poeta loco, un chamán) o un momento temporal (el solsticio, la temporada de lluvias...) que quedan sacralizados y cuyo acceso es reglamentado estrictamente. Un tabú es una prohibición que afecta a una persona o un colectivo respecto al, o los, tótem (se les puede o no, hablar, comer, visitar, atacar...). La intención del sistema es mantener un orden, un equilibrio universal, que parte de un acuerdo de los ciclos naturales.

En las sociedades animistas – y en las agrarias² -, cuando se produce una alteración de ese orden, se busca un culpable que carga con la culpa indeterminada o colectiva. Ni siquiera se necesita que sea el culpable o el infringidor de un tabú, incluso puede ser el personaje más inocente de la comunidad o el más querido (esto explica los sacrificios de niñas y niños en ciertas sociedades, de los hijos primogénitos, de los corderos inocentes...).

No hemos salido de este esquema. La ruptura del orden, de cualquier orden desde un tsunami a un problema ferroviario o la sequía, debe tener un culpable y se debe buscar un chivo expiatorio cuyo sacrificio reconcilie a la comunidad con el poder, restaure la ilusión de la ley.

¹ En las sociedades agrarias que les sucedieron en ciertas zonas, el tiempo sólo tenía un valor anual – ligado al ciclo agrario de cultivo - , excepto para las elites que deben cronometrar (convertir en crónicas) su poder. Una persona normalmente no sabía los años que tenía aunque si recordaba el día de nacimiento dentro del año, el día del santo bajo el que había nacido y que normalmente era parte de su nombre. Las elites desarrollan los sacrificios humanos para mantener este orden, alterado por supuestas rupturas de los tabúes, o los justifican en el deseo de los dioses que necesitan la ayuda de la violencia para mantener el orden del cosmos.

² Esta identificación con el ciclo anual agrario es muy clara en la organización anual del culto en la iglesia cristiana. La ruptura espacio-temporal es consustancial al momento cumbre del sacrificio de la misa y al dogma de la transustanciación que no es una celebración sino el momento exacto del sacrificio.

Defensa del espacio sagrado

El lugar de contacto con lo trascendente se convierte desde el principio en un territorio (físico o espiritual) sometido a múltiples regulaciones y en peligro constante ya que su profanación puede afectar al destino del grupo, a su identidad, a su pervivencia. René Girard nos muestra como esta noción es fundamental en el nacimiento de la Ley (que alude a una violencia original fundadora o se convierte en un tabú creando un espacio sagrado a defender).

Dos mitos fundacionales europeos nos los recuerdan en el paso de lo religioso a lo supuestamente laico, en la fundación de la ley: la muerte de Remo a manos de Rómulo cuando aquel traspasa los muros sagrados de la ciudad de Roma simplemente dibujados en el suelo. Y, de una forma mucho más elaborada estéticamente y que sigue siendo actualmente uno de los mayores dramas que ha producido occidente: la muerte de Antígona que ha obrado bien moralmente, cumpliendo con su deber familiar pero ha roto un tabú, una ley de la ciudad, al enterrar a su hermano y debe ser condenada a muerte.

Las religiones ciudadanas (tanto los monoteísmos como las cosmogonías orientales) han mantenido una relación muy compleja con el espacio sagrado (físico o espiritual) abriendo sus puertas (físicas o espirituales) en unas épocas y cerrándolas en otras cuando estaban o se sentían agredidos, o cuando sus gestores (especialistas, sacerdotes o teóricos) acentuaban el control de su 'rebaño'.

La noción de lo que es espacio sagrado también sufre muchas transformaciones desde el templo como construcción hasta el templo en el corazón de cada fiel un ideal trascendente o simplemente cualquier persona en las religiones salvacionistas³.

El espacio sagrado sufre una transformación en la teología de la liberación convirtiéndose en los derechos del pueblo pisoteados por el poder que se convierte en satánico. La defensa contra una violencia estructural puede derivar en el testimonio no violento contra los violentos pero, también, en la

³ La idea de la persona como templo del espíritu santo es una evolución teológica revolucionaria de este cambio del espacio sagrado.

justificación de la guerrilla o incluso del terrorismo, desde un punto de vista supuestamente cristiano como ha ocurrido en América latina, en África o en el País Vasco.

Expansión del espacio sagrado

Una gran disputa que afecta a todas las religiones o cosmogonías es la situación de lo sagrado y del territorio sagrado – fundamental en la Biblia y en las tres religiones monoteístas - cada vez más identificado con un lugar concreto. Las religiones pasan por épocas misioneras y épocas de defensa o enroque en posiciones de ataque contra el mal. La expansión se basa en dos ideas diferentes pero paralelas: los otros deben ser salvados porque se encuentran en el mal (o la ignorancia malvada) o deben ser atacados por ser esclavos de este mal. El mundo comienza a dividirse entre el mundo de la verdad y el de la mentira, el mundo de la libertad (de los que siguen los preceptos divinos) y el mundo de la tiranía (de los que siguen al diablo o son esclavos de sus deseos).

Las definiciones de estos dos campos son muy complejas y esta división del mundo puede llevar tanto al testimonio misionero como a la violencia. Es el caso del llamado “Dar al-Harb” opuesto al “Dar al-Islam”, en la interpretación georeligiosa del mundo musulmán, que puede tener explicaciones bien diferentes según los especialistas. El terreno fuera del espacio sagrado, es el terreno de la violencia: es decir, vive en la violencia. Según las interpretaciones se debe acabar con su ignorancia o se puede practicar la violencia con él, lo que convierte a la guerra en legítima. Desde San Agustín (Capítulo XIX de La ciudad de Dios) o Santo Tomás (Summa Teológica), a los defensores actuales de la intervención humanitaria, la guerra justa puede tener como excusa la defensa o expansión de lo sagrado.

Un ejemplo de una constitución de un espacio sagrado que puede llevar a la violencia nos lo muestra la Biblia en la invasión de la Tierra Prometida que estaba ocupada ilegalmente por otros pueblos (Palestina). Aunque, las

interpretaciones actuales nos digan que las matanzas de Jericó (Jos. 6, 20-21)⁴ practicadas por el patriarca Josué son legendarias, el hecho de que literariamente se las mitifique es la prueba exacta de la necesidad de esa violencia necesaria original (sea onírica) para ocupar un espacio declarado sagrado.

El sacrificio y la víctima propiciatoria

El sacrificio es una inversión o el pago de una deuda. En ambos casos se trata de entregar algo valioso y, por lo tanto, el sacrificio lleva unido el dolor que supone esta pérdida (aunque sea asumido con alegría de creyente).

En el caso de las religiones animistas, se trata siempre de un miembro de la comunidad (persona, animal, vegetal o cosa ya que nos existe diferenciación entre la comunidad y la naturaleza en que vive). En las sociedades agrarias y protourbanas se elige a personas capturadas previamente, aunque se mantienen sacrificios internos dentro de la comunidad e incluso entre las élites gobernantes⁵.

En las religiones salvacionistas, tanto los monoteísmos como las cosmogonías orientales, el sacrificio es personal tanto para obtener algo como para redimir un pecado cometido. En todos los casos lleva implícito el dolor sin que el sacrificio no podría tener efecto (sea porque me prohíbo comer helados durante la hermosa estación veraniega o porque sacrifico al bien que más amo).

La idea de que el sacrificio es necesario para la obtención de cualquier bien se ha introducido en todas las áreas de la civilización occidental desde la economía a la educación, del amor al arte, y, por supuesto, la política. Toda persona sacrifica algo, quizás fundamental⁶, a la consecución de sus ideales.

El sacrificio siempre es el pago de una deuda o el anticipo de un crédito: se sacrifica como deseo de obtener algo o como agradecimiento ante la respuesta favorable de la divinidad. En las religiones monoteístas se desarrolla una

⁴ Entonces el pueblo gritó, y los sacerdotes tocaron las bocinas. Y aconteció que cuando el pueblo escuchó el sonido de la bocina, gritó con un gran vocerío y el muro se derrumbó. El pueblo asaltó luego la ciudad, cada uno derecho hacia delante, y la tomaron. Y destruyeron a filo de espada todo lo que en la ciudad había: hombres y mujeres, jóvenes y viejos, hasta los bueyes, las ovejas y los asnos.

⁵ El sacrificio de los hijos primogénitos a la diosa Tanit en Fenicia y Cartago es un claro ejemplo.

⁶ La estrategia narrativa de cualquier héroe de la tradición occidental sea artista, científico, político... es la historia de los sacrificios que hizo hasta obtener el reconocimiento de la comunidad como tal.

sustitución de la violencia real por la mítica, es la violencia original fundadora de la ley, el sacrificio que hay que recordar - el holocausto en su sentido original – o el cordero inocente sacrificado por todos en el caso cristiano.

Sin embargo, la concepción circular del tiempo en las sociedades agrícolas rompía la noción del tiempo lineal convirtiendo en real y actual ese sacrificio cada viernes santo (lo que provocaba levantamientos antijudíos y pogroms en los guetos, o incluso el mito de que los judíos repetían cada año el asesinato de un niño cristiano para conmemorar la muerte de Cristo de una manera satánica).

El testimonio, el mártir y la violencia

Hay un largo camino de paso desde la culpabilización del otro como responsable del ataque a lo sagrado al sacrificio propio por amor al otro. El sacrificio se transforma en una decisión personal de amor y se expresa mediante el testimonio de la fe.

Dar testimonio de la fe no implica en principio sacrificarse. Puede ir desde una vida acorde con los principios en que se cree a una forma de explicación de esos principios que puede chocar con la actitud del otro. Vivir de acuerdo con unos ideales o exponiendo unas determinadas ideas puede provocar una violencia no deseada y exógena⁷. La actitud frente a esta violencia – a veces, supuesta – también es muy compleja.

La coherencia y la responsabilidad llevan al testimonio a las personas que defienden sus ideas de trascendencia. En este punto convergen posturas del budismo, la explicación del hinduismo por Gandhi o el cristianismo testimonial⁸ y todas las teorías laicas de la ética. El testimonio lleva al compromiso, al acuerdo entre la persona y sus ideas, con el consiguiente peligro del rechazo por otras personas y grupos que se ven afectados en sus privilegios por estas ideas. El testimonio puede llevar al sacrificio no deseado ni buscado.

⁷ Incluso puede ser interna a la comunidad como fue el caso de Spinoza o cualquier pensador que se aparte de la ortodoxia de un grupo.

⁸ Este término está utilizado hoy de forma militante contra el supuesto secularismo que se abate sobre la sociedad española u occidental pero, en origen, fue un término muy cercano al concilio Vaticano II, a la evolución de la salvación por la obras o a la propia teología de la liberación.

Pero, el testimonio puede intentar la conversión o el abandono de la violencia (violencia considerada como ignorancia del camino de la verdad) por parte del otro. Y, desde ese momento, entramos en un espacio del sacrificio buscado y deseado para dar testimonio de la verdad. Se provoca al mal para que éste reaccione ya que 'la sangre de los mártires es semilla de cristianos'. La violencia entonces es la base de la expansión de la fe.

El sacrificio de estos héroes de los altos ideales lleva inevitablemente a una confusión terrible: el fetichismo. Se ha sacrificado el mejor o lo mejor a los altos ideales para solucionar una crisis real o mixtificada. Los restos llevan el estigma de lo sagrado y se sacralizan. Sus restos y su imagen se convierten en una reliquia (lo que queda o fue tocado por su presencia) o un icono (su recuerdo) que nos une a la divinidad. El retrato del Che es un símbolo de este fetichismo de un mártir violento (no es extraño visto este ejemplo que muchas religiones hayan prohibido las imágenes como engaño satánico en el camino hacia la verdad o como banalización turística de lo sagrado).

La víctima sagrada y la violencia

Pero, la víctima del martirio va más allá del testimonio que la convierte en héroe y el ejemplo que da con su sacrificio – sea éste deseado o no -. La víctima sagrada exige venganza, se ha convertido en un nuevo espacio sagrado profanado por el mal. La víctima sagrada es ahora un símbolo de las ideas que defendió y la prueba más fehaciente de su verdad.

La sacralización de los nuevos valores identitarios (de grupo, nacionalistas, étnicos o religiosos) pueden llevar y llevan a una defensa sacralizada de 'sus' víctimas o a una violencia en defensa de los altos valores identitarios. Incluso la nueva violencia religiosa tiene un fuerte componente identitario totalmente inédito. Al-qaeda no representa la defensa de la religión musulmana sino la defensa violenta y moderna de la supuesta identidad islámica atacada.

Hay todo un cambio esta nueva y moderna concepción de la víctima y del sacrificio. Las personas – héroes para el grupo – no son perseguidas, detenidas o, incluso, asesinadas – por los actos violentos que han cometido sino por las ideas que defienden y que les llevaron a cometer estos actos

violentos. En realidad, estos actos son una anécdota ante la importancia de los altos valores que defendían estos mártires. Y, en ese momento, las víctimas se dividen por grupos: cada uno de ellos reclama venganza en razón de los héroes muertos por su causa.

La víctima asesina o el terrorista mártir es una introducción muy moderna que no es exactamente religiosa. El suicidio está condenado en todas las religiones salvacionistas y, aun cuando es relativamente admitido en ciertas cosmogonías orientales, queda excluida la idea de una muerte para provocar mal a los otros. En realidad, sus más fuertes orígenes son occidentales y conllevan una reflexión de los sacrificios que se deben realizar por la libertad, hasta donde puede llegar una persona arriesgando su vida con tal de acabar con el tirano o la tiranía.

En el mundo arabo-musulmán el primer ejemplo es exterior y viene de Japón: unos miembros del ejército rojo japonés de vacaciones en Palestina deseaban ofrendar su vida por una causa que les parecía justa. El 30 de mayo de 1972 con la frente envuelta en el clásico pañuelo de kamikaze, después de grabar un video donde exponían su determinación, sacaron sus metralletas Uzi 58 en el aeropuerto israelí de Lod causando 27 muertos y 80 heridos antes de ser abatido. El sobreviviente fue liberado por canje en 1985 y recibido como un héroe en Libia. Esta semilla es la base de los mártires terroristas actuales, un fenómeno bien moderno y documentado (el ritual se ha respetado escrupulosamente hasta que la masificación del fenómeno en Irak lo ha convertido en banal⁹ y a estos mártires en un número más de la estrategia del terror).

Esta contaminación occidental de los mártires asesinos ha llevado a la segunda intifada la catástrofe y ha introducido un nuevo factor de horror en el asesinato indiscriminado de personas por altos ideales. Pero, es una prueba más de la utilización de la violencia y lo sagrado por partes de gestores que la utilizan en beneficio de sus estrategias.

Los gestores de la violencia sagrada

⁹ Una muestra de esta banalización es la entrada de mujeres, niños e incluso minusválidos mentales este “sagrado” juego.

Desde el comienzo de las sociedades diferenciadas, la gestión de lo sagrado ha sido el espacio central del poder y, asimismo, de los grupos que deseaban sustituir ese poder. La conversión de los espacios del poder en lugares sagrados e inviolables (personas incluidas) era parte de esta tarea, la violencia era implícita a la protección de este espacio. Siempre que hay un lugar sagrado que defender – sea físico o espiritual, sean tabúes religiosos o altos ideales - nos encontramos con gestores de ese espacio que lo gestionan y articulan determinando defensa y ataque.

Del mismo modo, la mayoría de las grandes concepciones religiosas - y, posteriormente, de los grandes sistemas ideológicos para transformar el mundo – han encontrado rápidamente unos defensores interesados que han utilizado la violencia para medrar y constituir la clase dirigente del grupo. La cohesión del colectivo se ha conseguido mediante la violencia infligida a los demás. La maldad de los otros o incluso la falta de una auténtica ortodoxia de miembros internos, permite a estos gestores de la violencia sagrada ejercer su dominio de forma implacable.

Las víctimas y los mártires son utilizados por estos gestores de la violencia sagrada como una justificación más de su poder. Los altos ideales se traducen en personas que los interpretan y se consideran sus legítimos representantes, que articulan organismos de poder para controlar el buen funcionamiento de la lucha contra el mal.

El victimismo es una de las fuentes más potentes para la violencia ya que la víctimas –sea un mártir testimonial o un mártir asesino, sea una persona o un colectivo mártires - exigen una venganza que los gestores canalizan y aprovechan.

Conclusiones

Las religiones y las ideologías de la trascendencia se encuentran ante difíciles alternativas cuando se enfrentan al problema de definir y situar los límites del espacio sagrado.

Las fronteras son muy tenues entre varias soluciones a la angustia frente al mal. ¿El infierno está fuera, está dentro de nosotros o el infierno son los otros? ¿Es necesaria una defensa de la paz frente a la violencia que ataca lo sagrado

o debemos ejercer la violencia para defender lo sagrado en peligro? Cualquiera de estas posiciones nos lleva a una reflexión y un posicionamiento completamente diferente frente a la violencia.

Si los altos ideales son superiores a un solo, un único ser humano, la violencia es inevitable. Si cada ser humano concreto debe sacrificarse en razón de algún tipo de alto ideal, la violencia contra sí mismo o contra los otros resulta inevitable.

De este modo, lo sagrado – sea religioso o laico - se convierte en un espacio violento cuando está por encima de lo humano: y por ello, hemos debido sacralizar en cierto modo ‘lo humano’ (los derechos humanos reglamentados representan una cierta sacralización) para protegerlo de los altos ideales que exigían el sacrificio humano, olvidándose de la humanidad a la que supuestamente defendían.

¿Y cómo se posicionan hoy el budismo, el Islam y el cristianismo frente a la violencia? Es lo que nuestros ponentes nos expondrán.

Bibliografía

Benjamín, Walter (1996) Para una crítica de la violencia, Iluminaciones IV, Taurus, Madrid.

Girard, René (1986), *El chivo expiatorio*, Editorial Anagrama.

Girard, René (2005), *La violencia y lo sagrado*, Editorial Anagrama.

Karmy Bolton, Rodrigo (2006), "Lo sagrado absoluto (pensar la violencia en la época global)", *Hoja de Ruta*, 3
<http://www.hojaderuta.org/003/articulos/karmy.php>

Le Monde de la Bible (2007) , L'invention du Diable, nº 179.

Leclerc, Jean (1976), "Saint Bernard's Attitude toward War, *Estudios Cirtencienses*.

Lévinas, Emmanuel (1972) "Verdad como desvelamiento y verdad como testimonio", *Archivo di filosofía* 40 p.101-110.

Lévinas, Emmanuel (1995), "trascendencia y mal" en De Dios que viene a la idea, Caparrós editores (leer también el artículo "la mala conciencia y lo inexorable").

Lévinas, Emmanuel (1995), *Entre Nosotros. Ensayos para Pensar al Otro*. Grasset, París.

Lévinas, Emmanuel (2005) De lo sagrado a lo santo, Riopiedras (sobre la conciencia judía ante la guerra sobre todo el artículo "los daños causados por el fuego").

Perceval, José María (1993), "Un crimen sin cadáver: el Santo niño de La Guardia", *Historia* 16, nº 202, p.44-58
http://www.materialesdehistoria.org/guardia_cast.htm

Regout, R. (1935) *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours*, París.

Retamal, Christian. (2006). "Levinas y Bauman. Reflexiones en torno al genocidio desde la perspectiva de la fluidez ontológica". *Coloquio internacional en conmemoración a Levinas*, Chile.

Rodríguez, Pepe (2008), *Los pésimos ejemplos de Dios (según la Biblia)*, Temas de Hoy, Barcelona.

Teyssède, Bernard (1985), *Naissance du Diable*, Albin Michel, París.